
1988 — CRISE CULTURAL E REVOLUÇÃO CULTURAL

Adriano Moreira

1. Para começar, e apenas por razões metodológicas, adoptaremos um conceito operacional de cultura, para evitarmos as dúvidas que andam inevitavelmente ligadas à definição desse objecto, e que devem ser levantadas num foro e num plano diferentes dos estudos desta casa.

Também, e para limitar a arbitrariedade legítima na formulação dos conceitos operacionais, pensamos que é aceitável partir de uma definição consagrada nos dicionários técnicos, e escolhemos, como ponto de partida, a de Roger Scruton, que diz o seguinte: «in anthropology and sociology, «culture» denotes indifferently all manifestations of social life which are not merely concerned with the reproduction and sustenance of human beings. Thus customs, habits of association, religious observances even specific beliefs, may be spoken as part of a culture»; e acrescenta: «outside that wide, and perhaps over-wide, technical usage, the term «culture» is usually reserved for habits, customs and attitudes that are specific to leisure. In this usage it is common to distinguish «high» from «low» culture, the first requiring educational attainments for its exercise and an understanding, the second requiring no more than membership of society» (2).

Esta definição torna logo evidente que mesmo os *conceitos operacionais* precisam de ser *datados*, e acompanhados da indicação das coordenadas da população e do espaço, quando se trata de lhes dar conteúdo existencial.

Resulta isto do simples facto de que o fenómeno de *mudança* implica que a *contracultura*, entendida como projecto de substituição, pacífica ou violenta conforme as circunstâncias, métodos e agentes, pode transformar-se ela em *cultura dominante*, variando as coordenadas referidas; assim como os *sistemas culturais coexistentes* podem reciprocamente considerar-se *contraculturas*, separadas por fronteiras físicas ou em conflito dentro das mesmas fronteiras e sociedade global.

(1) Conferência proferida ao Curso de Defesa Nacional em 12 de Janeiro de 1988.

(2) Roger Scruton, *A Dictionary of Political thought*, Nova Iorque, 1982, pág. 109.

As guerras religiosas são um exemplo de ambas as espécies, porque produziram, ao longo dos tempos, graves conflitos internos e internacionais, com invocação legitimadora, por cada lado, de escalas de valores incompatíveis, com expressão correspondente na organização política, nos usos e costumes da sociedade civil, nas expressões artísticas de todas as espécies. Experiências de policiamento secular, como foi o da Inquisição que tão longamente vigorou e marcou a vida portuguesa, reconduzem-se a esse conflito; os fenómenos de discriminação, que marcam regimes políticos e sociais como o da África do Sul, testemunham a permanência do conflito, com a vigência dos mitos raciais; as chamadas *colónias internas* dos países europeus, determinadas pelas grandes migrações da força de trabalho dos países pobres para os ricos, estão a desenvolver confrontações do mesmo tipo; o *fundamentalismo* do Irão, que inquieta a segurança internacional, tem na base uma violenta condenação da ocidentalização da vida islâmica, tomada aquela como agressão intolerável⁽³⁾.

Esta relação entre a cultura e a contracultura, no seu peso social, é muito evidente na implantação do cristianismo como uma das raízes reconhecidas da cultura ocidental. Ocupando-se da *Histoire vécue du peuple chrétien*, escreve o autorizado Jean Delumeau: «de maneira que o observador sereno em face do cristianismo actual encontra-se, não diante da certeza de um declínio mas diante de uma interrogação sobre o futuro que reveste a forma de uma aposta. A mensagem de Jesus, durante os primeiros séculos da história cristã, difundira-se rapidamente quando nenhum poder a apoiava. Apenas a acompanhavam a fé e a devoção dos seus missionários, o contágio do exemplo e por vezes o sacrifício dos mártires.

No nosso tempo, ei-lo conduzido pelo curso dos acontecimentos à sua condição inicial, cada vez mais privado da força política e do brilho que conferem as riquezas. O Evangelho deve novamente fazer carreira só, sem procurar impôr-se nem violentar as consciências. Torna-se palavra de liberdade. É um sinal de morte»⁽⁴⁾.

(3) Para uma aplicação na ciência política, ver Eric Vegelin, *A nova ciência política*, Brasília, 1952, pág. 23. Diz: «esta situação foi criada pelo conceito positivista de que apenas as proposições relativas a factos do mundo exterior eram objectivas, enquanto que os julgamentos referentes ao ordenamento concreto da alma e da sociedade eram subjectivos».

(4) Jean Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979, I Vol., pág. 17.

2. Pondo entre parênteses o fenómeno permanente da mudança, e não considerando agora a intervenção do poder político neste domínio, é o valor atribuído à *herança cultural* que dá origem a um *conservadorismo* defensor da continuidade dos modelos criados, muito especialmente tendo em vista a, por vezes, chamada *alta cultura*, ficando por definir, em cada momento histórico e lugar, o conteúdo do conceito. Mas, em todos os casos, aparece o reconhecimento da superioridade dos valores que inspiram tal herança, e a sua importância para assegurar a estabilidade política e social.

Para exemplificação, porque é dos escritores mais típicos desta orientação, lembre-se Matthew Arnold, para o qual tal herança é uma garantia, para as futuras gerações, de assumirem uma ordem social racionalizada, valores humanos seguros, governo estável, e de estarem garantidos contra todas as formas de anarquia⁽⁵⁾.

Provavelmente a Inglaterra é o país onde este pensamento encontrou mais firme e continuada adesão, notabilizando-se nomes como os de Coleridge, Cardeal Newman, Carlyle, ou, nos Estados Unidos, T. S. Eliot, Andrew Carnegie, William Graham, Summer, Henry Adams e Brooks Adams⁽⁶⁾.

Quando esta atitude abstrai inteiramente do fenómeno da mudança, vai traduzir-se numa linha política *reaccionária*, e pode inspirar diversos totalitarismos; quando aceita aquilo que chamamos a *não exigibilidade*, isto é, que o exercício do poder não é compatível com a pretensão da eficácia sempre que se afasta demasiado do sentimento popular, adopta mecanismos receptores da evolução e das suas consequências globais⁽⁷⁾. De qualquer modo, apela para o voluntarismo, porque não ignora o fenómeno de que as culturas, como ensinou Spengler, nascem, têm um período de desenvolvimento, proliferação e morte⁽⁸⁾. Mas não entregam o destino da *herança* às determinações do historicismo, como parece aceitar Toynbee, lutam contra a mudança.

(5) Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, 1869, *passim*.

(6) Samuel Taylor Coleridge, *On the Constitution of Church and State*, 1830; Thomas Carlyle, *History of the french revolution*, 1837; Summer, *The forgotten Man and other Essays*, 1918; Henry Adams, *The degradation of the democratic Dogma*, 1919; Brooks Adams, *The teory of social revolutions*, 1913.

(7) A. Moreira, *Ideologias Políticas*, Lisboa, 1964, pág. 82.

(8) Spengler, *Le déclin de l'occident*, 2 Vol., Paris, 1948; Arnold J. Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, Paris, 1951; García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, 1938, pág. 338.

Foi justamente a luta aberta contra os totalitarismos e contra o historicismo com que os relacionava, os quais não aceitam mecanismos de absorção da mudança, que deu celebridade à doutrina de Popper da «*sociedade aberta*», em favor dos «*inúmeros homens e mulheres de todos os credos, nações e raças, vítimas das crenças fascista e comunista nas Leis Inexoráveis do Destino Histórico*», combatendo as teses hegelianas sobre o nacionalismo, o Estado, a guerra, o papel dos carismáticos, a vida heróica, afirmando expressamente que o facto do progresso está escrito clara e extensamente nas páginas da história, mas o progresso não é uma lei da natureza»^(*).

Esta crítica procura demonstrar que se a lei do progresso liberal inevitável não tem fundamento demonstrável, também o mesmo não se encontra para o catastrofismo histórico marxista ou positivista. O voluntarismo, a decisão, o assumir a herança e a mudança, têm uma intervenção indispensável, ao mesmo tempo inovadora e defensiva.

3. A perspectiva historicista do marxismo, teoricamente afirmada e expressa no utupismo ideológico da vitória final do modelo soviético desenvolvido imparavelmente pela lógica objectiva, esteve sempre em conflito com o voluntarismo revolucionário leninista, que caracteriza a organização do partido interveniente, as suas estratégia e tácticas, os instrumentos totalitaristas de policiamento da evolução. E também com a aceitação da herança cultural do derrubado império, em tudo o que respeita à definição dos elementos básicos do Estado (população, missão colonizadora em relação às etnias submetidas, movimento expansionista, patriotismo). O objectivo da mudança afirma-se em relação aos valores repudiados, pelo uso da força, mas sem mecanismos de recepção da mudança quanto ao próprio modelo em expansão, que por isso mesmo se perfila totalitário.

Foi por isso, talvez, que Lenine introduziu a expressão *revolução cultural* na teoria revolucionária, porque o triunfo desta exigia simultaneamente a criação de *condições objectivas* (transformações materiais) e de *condições subjectivas* (a maneira como a realidade social é apreendida pelas populações), o que implicava a destruição da *cultura burguesa* que serve na sua tese de justificação à exploração do trabalho pelo capital.

(*) Popper, *The open society and its enemies*, Londres, 1945, passim. Ross Fitzgerald (org.), *Pensadores Políticos Contemporâneos*, Brasília, 1980, pág. 223 e segts.

Daqui resultou a notoriedade de Gramsci quando teorizou que a hegemonia dos valores burgueses na cultura global da sociedade, a qual deixou de poder ser vencida pela força das armas soviéticas quando os acordos do fim da guerra lhe estabeleceram uma fronteira no avanço em direcção ao Ocidente, deve ser destruída usando os próprios meios da *sociedade aberta* de Popper, implantando a hegemonia dos valores proletários mesmo entre os que beneficiam do sistema a destruir, para obter, designadamente, pelo consentimento, a revolução que a força não estaria em condições de produzir nas sociedades ocidentais ⁽¹⁰⁾. Logicamente, a importância assumida pela estratégia indirecta.

Outros, como John Stuart Mill (1806-73), procuram assumir os defeitos das virtudes existentes, e potencializar os factores do desenvolvimento e o triunfo das capacidades individuais, conseguindo «a cura da disputa permanente existente entre o capital e o trabalho, a transformação da vida humana, de um conflito de classes em luta pelos interesses opostos, para uma sociedade assente na busca do *bem-comum* de todos» ⁽¹¹⁾, repudiando que, como afirma Carl Marx, «no momento em que a civilização começa, começa a ser fundamentada no antagonismo de erros, terras possuídas, classes, e finalmente no antagonismo derivado do trabalho acumulado e o trabalho actual. Sem antagonismo não há progresso. É esta a lei que a civilização tem seguido até aos nossos dias. Até ao presente as forças produtivas têm sido desenvolvidas graças a este sistema de antagonismo de classes» ⁽¹²⁾.

A cultura não é uma herança, é um sistema de justificação da ordem existente que é necessário substituir. Exactamente o contrário de Jouvenel, para quem a capacidade humana de transformar o meio e a sua pessoal atitude entra em conflito com a sentida necessidade de estabilidade física e psicológica, mas é possível alcançar um equilíbrio que combina as melhorias com a mudança ⁽¹³⁾.

4. Sejam quais forem as perspectivas adoptadas, parece de aceitar, como facto, que o *voluntarismo* está presente em todas as formas propostas ou

⁽¹⁰⁾ Gramsci, *Écrits politiques*, Paris, 1974. Ver resumo em A. Moreira, cit., passim; conviria confrontar Louis Althusser, *For Marx*, Paris, 1965, e o seu crítico marxista E.P. Thompson, *The poverty of theory*, 1978.

⁽¹¹⁾ J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, Vols. II e III, in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto, 1965, IV. VII 2, pág. 763.

⁽¹²⁾ Marx, *The poverty of Philosophy*, Moscovo, 1956, pág. 165.

⁽¹³⁾ Bertrand de Jouvenel, *L'Art de la Conjecture*, Mónaco, 1964, passim.

usadas no sentido de conservar, reformar ou revolucionar, o sistema cultural. E também que a expressão *crise* é comum a todas as tendências, quando formulam os seus diagnósticos e propostas, com o sentido operacional comum de a estudar como *um momento perigoso na evolução*, neste caso da *adequação entre as exigências da conjuntura e as respostas disponíveis*.

Para os fins desta exposição, e para o debate, tentaremos enumerar alguns dos pontos críticos dessa crise, servindo-nos de alguns depoimentos. Neste contexto, e sem valoração, podemos chamar *contracultura* a todos os *modelos de substituição daqueles que têm sido dominantes*, especialmente os que são sustentados pelo poder em exercício.

a) Não vamos referir nenhuma das formas que constam do texto de apoio, designadamente as sociedades contraculturais pelo exemplo ou pela pregação, as pregações individuais ou de sociedades messiânicas, o anarquismo pacífico ou organizado em guerrilhas ou terrorismo, a estratégia indirecta largamente versada nos cursos de defesa nacional ⁽¹⁾.

Começaremos por notar algumas modificações da sociedade civil que puderam ser testemunhadas pela geração viva, e absorvidas ou combatidas pela comunidade independentemente da atitude reaccionária, reformista ou revolucionária dos regimes políticos sucessivos.

Lembraremos, em primeiro lugar, a alteração da *família*, como *instituição básica* da vida social, ocorrida em menos de um século, e com expressão nos textos legais. Aquela qualificação é-lhe consagrada, de resto pela primeira vez em textos desta natureza, na Declaração Universal dos Direitos do Homem, da ONU. Ao afirmar isto a Declaração tem em vista todos os tipos de família, de todas as culturas, mas interessa-nos apenas tomar algumas notas a respeito da família ocidental.

Ainda logo antes dos códigos civis liberais, que marcam a sua origem na Revolução Francesa, a família tinha uma definição, legal e de facto, baseada no direito canónico, que estendia o parentesco relevante, em linhas horizontais, até ao sexto grau. Não apenas a definição da fronteira do sistema, mas também a não existência de uma política ou de uma prática planificadora da família, faziam com que o grupo, assim identificado, fosse muito extenso, como acontecia que a preocupação da *linhagem* multiplicava a extensão efectiva do parentesco vivido, acrescentando a ilegitimidade não oculta e até manifestada.

(1) Adriano Moreira, *Ciência Política*, Coimbra, 1984, pág. 193.

Era legalmente uma família monogâmica e indissolúvel, com um regime de propriedade tendente a perpetuar a matriz da instituição, designadamente pelo morgadio, e algumas normas culturais, como a dos apelidos, que assentava na linha varonil a identificação, e defendia com normas severas, umas legais e outras costumeiras, a circulação das mulheres virgens para família diferente.

No escasso tempo decorrido, a família tornou-se dissolúvel pelo divórcio, a monogamia legal é uma monogamia sucessiva, o parentesco passou a contar-se verticalmente até ao sexto grau, a prática do planeamento familiar legalizou-se, o próprio aborto adquiriu legitimidade, as relações vividas do parentesco tenderam para se restringir mesmo dentro da nova restrita fronteira legal do sistema, o companheirismo avança para a igualdade com o casamento, a família tende para ser um conjunto de descendentes da mesma mãe mas com vários pais, ou de um pai que ressuscita o fenómeno colonial do povoador, com a diferença de não reservar direitos sobre as muitas reprodutoras.

A contracultura de há um século articulou-se validamente ao sistema cultural, com manifestações irrevogáveis no estatuto das mulheres, no pudor, no vestuário, no trabalho, e assim por diante.

Pelo que respeita ao direito à vida, que desde o direito romano protegia *concepturos* e *nascituros*, não apenas os avanços da engenharia genética desactualizaram aqueles conceitos que apenas tinham em vista a ligação sacramentada do homem e da mulher, como o direito de dispor do próprio corpo avançou até ao aborto livre decidido pela eventual mãe, a eutanásia encontra justificação social quando a não tem legal, a disponibilidade dos diminuídos que sejam um encargo social foi acolhida por regimes totalitários vencidos e não perdeu defensores, o regime penal torna-se progressivamente permissivo abrandando as repressões dos atentados criminosos, o que tudo traduz uma dialéctica entre a dimensão da liberdade de viver segundo padrões inovadores e o direito à vida segundo padrões que restringiam a expansão daqueles.

O direito de propriedade, factor da felicidade dos homens segundo os liberais, partindo do conceito absoluto que o estendia, quanto ao solo, aos céus e aos infernos, viu o sistema cultural sucessivamente alterado pela recepção da função social da propriedade, pelo aumento da quota social expressa nos vários impostos em que avulta o crescimento dos direitos sucessórios, pelo avanço das formas de propriedade colectiva privada dos meios de produ-

ção, e pela colectivização estadual da economia com várias denominações ideológicas.

O teor contratual da vida civil, que também foi uma trave mestra fundamental da revolução liberal, reduzido essencialmente à fórmula de dar para fazer, de fazer para dar, de dar para dar, ou de fazer para fazer, com as cláusulas livremente acordadas, tendeu para a simples adesão a tipos contratuais mais conhecidos pelos usos praticados do que pelo estipulado, e para a inversão do mercado, que já não é determinado sempre pela procura, é condicionado pela oferta que impulsiona e dirige o consumo, programando as necessidades, os gastos e as opções.

b) Estes exemplos servem-nos apenas de partida para abordar alguns dos pontos críticos da crise cultural em que a variável do poder político é interveniente, como agente activo ou passivo. O mito do milénio activa o interesse mundial pelo exame da crise, mas não é de supor que a passagem do século, em si mesma, tenha influência no processo.

A primeira questão é talvez a do relacionamento de uma cultura que se formou em círculos identificáveis, com as fronteiras dos sistemas sucessivamente derrubadas para se organizarem outros sistemas obedientes à lei da homologia, até chegar um tempo, que é o nosso, em que a unidade do mundo, ou o mundo como fronteira única de um sistema, parece não apenas acontecida, mas progressivamente assumida. Essa unidade, que poderia pelo menos ser superadora do relacionamento conflituoso tradicional, tem correspondência num *património cultural comum* da Humanidade?

A *História da Humanidade*, que a UNESCO organizou, destinou-se a identificar esse núcleo, mas não parece que tenha produzido alguma descoberta de modelos com peso social à dimensão da unidade do mundo. Esta unidade teve expressão vivida na configuração dos teatros estratégicos de duas guerras, ambas de origem europeia, em 1914-18 e 1939-45; teve expressão nos serviços que não dispensaram a totalidade do espaço, como as comunicações e a informação; teve expressão na explosão científica e técnica, que expande os efeitos à totalidade do género humano, mas reserva as fontes para centros dominantes: mas não tem expressão numa ética mundialmente aceite, não a tem num direito a que se refiram as decisões de todos os centros políticos, não a tem numa cultura correspondente ao conceito operacional de que partimos ⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁴⁾ *Historia de la Humanidad*, Unesco, 1963, 12 vols.

Não faltam todavia as expressões apologéticas no sentido de substituir a soma de culturas paroquiais, ciosas da soberania que porventura exibem mas esvasiada do conteúdo primitivo, por uma articulação correspondente à unidade mundial, invocando as ameaças que são de todos, o alargamento da área da submissão ao acaso dos acidentes da explosão científica e técnica, o risco ecológico causado por uma anarquia do desenvolvimento comandado por egoísmos contraditórios, a disparidade entre as sociedades afluentes e as condenadas da terra, a necessidade da convergência das igrejas, a fome dos homens por direitos concretos e não abstractos.

Será isto uma contracultura necessária, ainda apenas pregadora quando não combatida? A cultura do universal não está implantada, e o combate contra o paroquialismo não se fará sem destroços.

Alguns são visíveis em formas de acção que avaliamos como retrógradas em relação ao avanço que alcançara o mundo compartimentado, manifestação de um novo anarquismo contraditoriamente planificado, como o terrorismo com ou sem apoio estadual, que viola e destrói valores adquiridos em nome de projectos para uma vida onde os mesmos florescessem mais abundantes e melhor repartidos⁽¹⁵⁾.

Outras manifestações, violentas também, procuram destruir a cultura política e civil do mundo paroquial porque a não consideram autêntica, estendendo ao todo a condenação de partes, como aconteceu com o mundo colonial consagrado pelas democracias ocidentais a partir de 1885, confundindo muitas vezes a ideologia política com a cultura e suas leis, ou não admitindo, na sua perspectiva, que possa haver separação entre ambas. Parece o caso do *fundamentalismo* do Irão, raivoso não apenas da dependência política externa, mas também do que considera agressões ocidentais à sua herança cultural religiosa. Toda a ocidentalização é considerada uma anti-cultura condenável, a exigir uma sangrenta revolução purificadora no interior das fronteiras da soberania, uma expansão libertadora em relação aos territórios islâmicos submetidos a soberanias alienígenas, uma pregação universal

(15) Che Guevara, *Textos políticos e sociais*, S. Paulo, 1987, pág. 94: «estamos no final de uma era, e não só aqui em Cuba. Por mais que se diga o contrário, e que alguns esperançosos assim pensem, as formas de capitalismo que conhecemos, e nas quais fomos criados, e sob as quais sofremos, estão sendo derrotadas em todo o mundo». Jean Baudelaire, *America*, Barcelona, 1987, pág. 162: «please, revolution!».

da fé revelada pelo profeta ⁽¹⁶⁾. E usando a técnica militar da ocidentalização que condenam.

O renascimento do *regionalismo*, que exige não apenas o reconhecimento das identidades culturais subordinadas em geral, com autenticidade ou sem ela, ao valor do *Estado-Nação*, exigindo formas descentralizadas, autónomas, ou independentes de gestão, ao mesmo tempo que destrói essa forma cultural e política de viver que é o *Estado* burocraticamente centralizado (Weber), parece querer implantar células de base mais facilmente articuláveis com o universal, ou com os patamares do universal que são os grandes espaços económicos, culturais e políticos. Uma vez violentamente, como no território da Irlanda do Norte, das Astúrias, dos Arménios, dos Palestinos, dos Ibos, dos Nagas; outras por métodos pacíficos como acontece com as nacionalidades espanholas e com as autonomias insulares portuguesas; outras semanticamente, como se passa com as nacionalidades da estrutura soviética: — a cultura do universal parece clamar pela pulverização da cultura política secular que produziu o Estado soberano do século XVI, ressuscitando a vitalidade criadora dos núcleos primitivos para destruir os sistemas agora acusados de paróquias e que resistem à implantação dos modelos mundializantes ⁽¹⁷⁾.

Se quisermos, sempre pela inevitável necessidade de sistematizar, com violência do real, podemos referir as contradições existentes a dois grupos de pensamento que foram chamados a *nova esquerda* e a *nova direita*.

c) Pela década de cinquenta, em face de um generalizado sentimento de frustração que os factos soviéticos conhecidos provocaram entre os que adoptaram a perspectiva marxista, apareceu na Inglaterra a *New Left Review*, que se tornou na mais expressiva voz desse revisionismo.

⁽¹⁶⁾ Amir Thaei, *Khomeiny*, Paris, 1985, pág. 18: «uma história do Imã e da sua revolução seria incompleta se deixássemos passar em silêncio a grande ambição da cultura islâmica: levantar o estandarte da revolta nos países muçulmanos, da Indonésia até Marrocos, derrubar os seus governos e criar um Estado islâmico universal capaz de fazer face às duas «superpotências satânicas» que são os Estados Unidos e a União Soviética».

⁽¹⁷⁾ Karl Jaspers, *Psicologia de las concepciones del mundo*, Madrid, 1967: «O autoritarismo, inclusivamente de grande variedade, é a moldura em que viveram os homens do passado em maioria esmagadora. Tem a maior força de fixação, pode agravar as ameaças de tal modo que muitos experimentam e desejam como sociedade um algo incondicionado... como fenómeno de massas, a libertação do autoritarismo conduziu, até agora, na história, a maioria dos homens ao nihilismo, não ao espírito». Pág. 416; Herbert Marcuse, *Razão e Revolução*, Rio de Janeiro, 1978, para uma visão da presença hegeliana e marxista nas correntes directoras das várias acções de mudança.

Essa manifestação, menos evidente nos EUA, abrangeu em França o existencialismo de Sartre e os novos filósofos esquerdistas que tinham vivido a resistência, tendo uma expressão no histórico movimento estudantil de 1968, chamando por *L'imagination au pouvoir*, pela democratização de todas as instituições e pela eliminação do poder estabelecido em todos os níveis⁽¹⁸⁾.

As críticas aos seus autores mais identificadas, como Raymond Williams, Perry Anderson e E. P. Thompson, consideram a nova esquerda mais como uma expressão dos ressentimentos e dores do mundo negativo dos sistemas vigentes, dos condenados da terra, do que como veículo de proposta para a construção de um mundo socialista, de qualquer das vias socialistas. Na forma extrema da crítica, uma contracultura sem proposta alternativa.

d) Como contraposição, a expressão *Nova Direita* pretende corresponder ao ressurgimento de um pensamento anti-socialista em todas as suas formas, com manifestações marcantes nos países ocidentais, designadamente em França, Inglaterra e Estados Unidos da América, e reflexos em muitos outros países⁽¹⁹⁾.

Por um lado, os dissidentes soviéticos, como Milosz, Kolokowski, ou Soljenitsyne, cujo pensamento denunciador e crítico é sublinhado pelos grandes meios de comunicação social, sendo figuras permanentes da imprensa e da televisão, em artigos, entrevistas, comentários de terceiros, para além da obra individualmente publicada. No seu teor essencial não separam o estalinismo brutal, denunciado no XX Congresso do Partido pelo célebre relatório de Krushev, do próprio marxismo que consideram a premissa maior dessa cultura desumanizante e negadora dos direitos fundamentais do homem: as mortes, os exílios, o desaparecimento de nacionalidades completas, os asilos psiquiátricos, a expropriação da liberdade dos países satélites, o expansionismo imperial, levam a qualificar a área como dominada por uma contracultura inspirada nos valores negativos daqueles que decorrem da dignidade do homem, como no Ocidente, e instituições mundiais, como a ONU, a entendem nos seus textos programáticos. Tudo em contradição

⁽¹⁸⁾ Bernard Brown, *Great American Thinkers*, 2 vol., N. I., 1983, ver o resumo de «*Critique*» red. e «*Saint Genêt*» em R.D. Laing e D. Cooper, *Reason and violence*, Londres, 1964. Ver em Franz D. Fanon, *Les damnés de la terre*, a aceitação de que a violência revolucionária é «uma força pacificadora».

⁽¹⁹⁾ *Legado Político do Ocidente*, Rio, 1978, org. por A. Moreira, Veloso Albuquerque, A. Bugalho.

com a verdadeira cultura do povo politicamente submetido, e sempre com referência ao conceito operacional aqui adoptado.

Por outro lado, a Nova Direita caracteriza-se por um apelo aos valores liberais, de que o americano Friedmann tem sido um dos arautos mais divulgados entre nós⁽²⁰⁾. Mas, antes dele, teve o seu mais firme baluarte em Hayek, cujo *The Road to Serfdom*, publicado em 1945, é uma denúncia dos regimes totalitários, e um apelo à reposição do livre mercado, considerando o capitalismo como essencial para desenvolver a prosperidade e para o implemento da liberdade de escolha e acção de todos os seres vivos. Defensor do regime político democrático, na forma ocidental, todavia sustenta que o mesmo tem desenvolvido defeitos que apenas podem ser corrigidos pelo mercado livre⁽²¹⁾.

Escritores como Alain de Benoist, Guy Sorman, Francois Bourricaud, Charles Paquia, Gélenier, Rafael Caldera, com os mestres do pensamento cristão-social como são Jacques Maritin e Mounier, fundador da Revista *Esprit*, devem considerar-se abrangidos pela definição. Embora as últimas orientações sejam também clamadas por uma estratégia política chamada centrismo, a qual apenas tem significado na geografia política de cada conjuntura e na metodologia de acção política eventual, sem todavia ter explicitado qualquer conteúdo doutrinal.

A propósito de um livro de Alain de Benoist (*Vu de Droite*), Pierre de Boisdéffre afirma que «decididamente a direita levanta a cabeça», mas no sentido de que, a partir da herança, é necessário construir uma nova cultura, que os hábitos antigos levam talvez a chamar revolução cultural, mas que todavia demonstrou que os conteúdos da dicotomia direita-esquerda necessitam de revisão para responder a desafios sem equivalente no passado, e designadamente à unidade efectiva do mundo. Naturalmente, este comentário sublinha o esforço do autor, mas não significa adesão a muitas das propostas baseadas em apoios recolhidos das ciências da natureza e do comportamento que podem fazer lembrar mitos naturalistas ou pesadelos totalitários recentes⁽²²⁾.

⁽²⁰⁾ Milton e Rose Friedmann, *Free to choose*, Nova Iorque, 1980.

⁽²¹⁾ F.A. von Hayek, *The constitution of liberty*, Nova Iorque, 1961; Guy Sorman, *La solution libérale*, Paris, 1984; François Bourricaud, *Le retour de la droite*, Paris, 1966; Charles Paquia, *L'Ardeur nouvelle*, Paris, 1985; Gélinier, *Morale de l'entreprise et destin de la nation*, Paris, 1965; Rafael Caldera, *Especificidad de la democracia cristiana*, Barcelona, 1976.

⁽²²⁾ Alain de Benoist, *Nova Direita. Nova Cultura*, Lisboa, 1981.

5. Para abreviarmos esta exposição, tentaremos agora rever alguns dos problemas que mais insistentemente são identificados como exigindo uma resposta cultural nova, não sem primeiro notar que as contradições culturais, ou a contradição entre as exigências e angústias dos povos e as respostas vigentes, são uma fonte abundante da *estratégia indirecta* que se desenvolve no ambiente que Aron identificava de «*guerra impossível e paz improvável*», e que Nixon chamou «*The real war*», afirmando que a terecira guerra mundial começou ⁽²³⁾.

Para a enumeração dos problemas vamos servir-nos de três fontes, cuja leitura recomendamos, e que são: Edgar Morin, UNESCO, e Federico Mayor Zaragoza.

O primeiro porque, ao meditar sobre a próxima passagem de século, e não podendo ignorar a vinculação geral à histórica distinção entre direita e esquerda, afirma o seguinte: «nossas palavras mestras estão doentes: degradaram-se, tornaram-se obsessivas, são usadas a torto e a direito, pretendem conhecer tudo e explicar tudo. Perderam em virtude operacional e ganharam em virtude mágica de exaltação ou de exorcismo. Foram substancializadas, reificadas, tomaram o lugar das coisas que tinham por função designar» ⁽²⁴⁾.

Isto significa, entre outras coisas, que a *estratégia indirecta* também diz respeito à luta política simplesmente interna, porque o domínio dos meios de comunicação de massas, escondendo a ambiguidade dos conteúdos direita-esquerda a que chegamos, monta um espectáculo de imagens desapegadas da realidade, pratica o *furto semântico* para a construção dos discursos eficazes, e procura a captura do *poder de sufrágio* por via deste cerco, sem que exista coincidência entre a imagem criada, pela qual o eleitorado se determina, e a realidade que se esconde no projecto não denunciado pelos caçadores do poder. Chama-se já correntemente *pragmatismo* a este método de guerra pelo poder, e quando as contradições entre a realidade e a imagem conseguem ser denunciadas a doutrina de justificação invoca o *apaziguamento ideológico* ou a *morte das ideologias*.

Nesse sentido, esta afirmação significa que os *fins justificam os meios* mostra que a explosão tecnológica permitiu o afinamento de uma *engenharia social* condicionadora das vontades populares. Mas, e a revolução ética?

⁽²³⁾ Richard Nixon, *La verdadera guerra*, Barcelona, 1980.

⁽²⁴⁾ Edgar Morin, *Para sair do século XX*, Rio de Janeiro, 1981, pág. 68.

A contrapartida viciosa é que a democracia montada tende para produzir mais políticos do quotidiano do que estadistas, a pressão ininterrupta das sondagens e das imagens torna o processo eleitoral permanente, e, na realidade, cada vez é mais reduzido o grupo de homens, frequentemente anónimos, que mantêm longamente o poder de decidir.

Como adverte Jouvenel, um dos mestres da prospectiva, mudaram as fontes principais da riqueza, que são imateriais — como a investigação, as marcas e a publicidade —, os grandes espaços necessários desvalorizam as fronteiras, ao mesmo tempo que se multiplica a individualização das sociedades: o que tudo anuncia a necessidade de uma revolução cultural política que pode manter a semântica, mas dará então novo conteúdo às expressões que designam o Estado, a Nação, o patriotismo, o poder nacional, os direitos do homem, a esquerda, a direita, o totalitarismo, a democracia, o progresso.

O poder da imagem, sustentado pela revolução tecnológica da comunicação, também significa que não morreu a função das ideologias, o que morreu foi a correspondência entre as bem delimitadas ideologias velhas e a realidade que se escapou por caminhos não previstos. A *prospectiva* luta contra acidentes destes, programando tornar o futuro presente, e espera-se que não desanime em face dos erros de previsão frequentemente demonstrados (25).

Uma das consequências evidentes desta situação é que foi ultrapassada a frágil *cultura de paz*, que se criara para conter uma *guerra artesanal* que foi remetida para os incidentes desde a descoberta do *fogo nuclear*, o qual colocou no horizonte visível das ameaças a sempre eminente *guerra existencial* (26).

A contracultura armada, que se desenvolve num terrorismo mundial, umas vezes com autonomia, outras como complemento da estratégia indirecta, abrange o risco incalculado de desencadear a guerra existencial, e torna mais evidente, se isso é possível, a urgência com que a mudança do século clama por uma *cultura de paz, agora mundial*.

De novo a UNESCO, numa colectânea chamada *Peace on Earth*, organizada depois da visita de Paulo VI à ONU, em 1974, tratou de coleccionar

(25) Alvin Toffler, *Le choc du futur*, Paris, 1971.

(26) General Copel, *Vaincre la guerre*, Paris, 1984; UNESCO, *Armaments, arms control and disarmament*, 1981; Gruttwell, *A history of the great war — 1914-1918*, Oxford, 1934; Peter Calvo Coressi and Guy Wint, *Total war*, Nova Iorque, 1972; Pierre Lellouche, *L'avenir de la guerre*, Paris, 1985.

e divulgar os apelos centenários à paz, citando estas palavras do pontífice: «Jovens, sede os construtores da paz. Sois os trabalhadores com total participação na produção desta grande comum construção... resisti à estéril violência em que adultos que não estão em paz consigo próprios algumas vezes pretendem usar-vos» (27).

A última proposta de uma nova cultura da paz, que recebeu o apoio dos poderes políticos, está na Carta das Nações Unidas, que todavia ainda prevê numerosos casos de guerra justa.

Mas os factos demonstram que os princípios guias, ali estabelecidos, não se transformaram em normas existenciais, como o provam as guerras marginais posteriores à chamada paz de 1945, a corrida armamentista, a criação de um mundo estrategicamente bipolar, o facto de que a nossa época é marcada por uma *política do direito internacional* e não por um *direito internacional* respeitado (28).

Deixa-nos talvez perplexos que a *utopia da paz para o nosso tempo*, sustentada desde os medievais projectistas da paz, possa ser considerada uma contracultura em face da cultura de guerra que subsiste vigente para além de todas as pregações e anúncios, e que amarguradamente se espera que finalmente consiga mover uma revolução cultural que elimine a *variável estrutural do medo* em que todos os povos vivem.

Por isso teve tão espectacular recepção — neste quadro da política do direito internacional, em que os factos demonstram que não vigora a legal igualdade das potências mas sim a real hierarquia das superpotências —, a mensagem de Mikhail Gorbachev, *Perestroika*, garantindo anos de transformação e de esperança para a URSS e para o mundo (29).

A simples comparação com o livro de Federico Mayor Zaragoza, a leitura fácil dos índices de ambos os livros, imediatamente repõe o problema da coincidência entre as palavras, os factos, e as intenções, e a relação de tudo ou com o *espectáculo da estratégia indirecta* ou com a *autenticidade da coincidência de propósitos*, que determinaria esta a revisão cultural, a finalmente revolução cultural que implantasse de vez a paz para os nossos dias e para o futuro (30).

(27) UNESCO, *Peace on Earth*, 1980.

(28) Christian Center, *Las guerras de la posguerra*, Barcelona, 1973.

(29) Mikhail Gorbachev, *Perestroika*, Lisboa, 1987.

(30) Federico Mayor Zaragoza, *Mañana siempre es tarde*, Madrid, 1987.

A dúvida apenas será resolvida pelos factos, e a prova será definitiva, mas também poderá ser sem qualquer utilidade, porque a face negativa do problema não aproveitará a ninguém. Fica porém claro que existe uma relação viciosa e incompatível entre *corrida armamentista* e *desenvolvimento humanista*, situação em que vivemos perigosamente, e que não poderão implantar-se a *nova ordem económica*, a *nova ordem jurídica*, a *nova ordem da informação*, a *nova implantação da ética*, tudo aspectos da pregada revolução cultural para o século XXI, sem que aquela contradição seja eliminada.

A explosão demográfica, a agressão ao ambiente, a tecnocracia triunfante, o anonimato da detenção do poder, a impossibilidade de implantar um ensino prospectivo, o crescimento dos condenados da terra, empurrados para o combate contra os povos privilegiados, o desenvolvimento da geografia da fome, a queda no estado de natureza que os clássicos imaginavam sem o ter vivido, são defeitos das virtudes que anunciaram o advento de uma cultura agora em crise de resposta, e cuja primeira nova resposta deve ser a revolução cultural da paz.

Adriano Moreira

Professor do Instituto Superior Naval de Guerra